

بررسی نسبت نظر و عمل ابن سینا در مقایسه با ارسطو

حسن عباسی حسین آبادی^۱

چکیده

تأمل نظری و اندیشه‌ورزی از دیرباز نزد حکیمان همچون کمال و یژه نوع انسانی شمرده می‌شد و فیلسوفانی مانند ارسطو و ابن سینا اندیشه‌ورزی را بالاترین فعالیت سعادت برای آدمی می‌دانستند. پرسش این است رابطه اندیشه و تأمل نظری با عمل چگونه است؟ بر اساس دیدگاه ایندو اندیشمند رابطه نظر و عمل در چه زمینه‌هایی مطرح می‌شود؟ آیا ابن سینا صرفاً شارح ارسطو است یا آراء او را بسط نیز داده است؟ اگر بسط داده آیا در همه جوانب بسط داده یا در جوانی آنرا مغفول گذاشته است؟ «نسبت علی» میان نظر و عمل در ارسطو و ابن سینا چگونه است؟ در این نوشتار رابطه نظر و عمل را ذیل دو مسئله بررسی کردیم: نخست رابطه قوه نظری و عملی را از حیث معرفت‌شناسی؛ دوم رابطه معرفت و عمل که تجلی آن در عرفان، سعادت، سیاست، اخلاق و نبوت دسته‌بندی کردیم که با عنوان حکمت عملی از آن سخن می‌گوییم. به این نتیجه رسیدیم که بنابر مبانی ابن سینا رابطه نظر و عمل از سنخ «رابطه علی» است و «نظر» علت «عمل» است. ابن سینا در بعضی جوانب آراء ارسطو را بسط داده و در بعضی جوانب مغفول گذاشته است. بر این اساس رابطه عقل نظری و عقل عملی و سپس حکمت عملی نزد ارسطو و ابن سینا را با تکیه بر رویکرد «رابطه علی» با روش تطبیق و تحلیل بررسی می‌کنیم.

واژگان کلیدی: عقل نظری، عقل عملی، انتخاب، عمل، عادت.

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۸/۲

۱. دانشیار فلسفه دانشگاه پیام نور، Abasi.1374@yahoo.com.

مقدمه

ارسطو نخستین کسی نیست که در یونان باستان فلسفه و موضوعات اخلاقی و سیاسی را در خدمت اهداف عملی گرفته باشد. پیش از ارسطو، رواقیان، اپیکوریان و سوفسطائیان و سقراط و افلاطون فلسفه را به عنوان راهی برای نشان دادن مسائل زندگی انسان دانستند و به عمل اهمیت دادند. سوفسطائیان با فاصله گرفتن از اندیشه جهان‌شناسی پیشینیان به اندیشه اجتماعی و سیاسی گرایش یافتند و سقراط نیز با کنار نهادن همان رویکرد جهان‌شناختی، محوریت را به اخلاق داد و افلاطون نیز در نوشته‌های سقراطی خود بیش از هر چیز به جستجوی معرفتی است که ما را از فضیلت اخلاقی آگاه سازد. هر دو هم سقراط و نیز افلاطون علت مؤثر بر عمل را صرفاً معرفت دانستند. پس از آنها ارسطو با قبول تأثیر معرفت بر عمل اخلاقی، بر این عقیده بود میل انسانی می‌تواند گاه به رغم معرفت مانعی بر سر راه عمل اخلاقی ایجاد کند. او برای تحقق عمل چندین علل بر می‌شمارد.

از میان فیلسوفان مسلمان نیز نخستین فیلسوفی که بحث سیاست مدن را به شکل نظریه طرح کرد؛ در واقع جنبه عملی فلسفه اسلامی را در صدر نشانده فارابی بود. او درباره ماهیت سیاست، مدینه و ماهیت مدینه اندیشیده و سخن گفته است. پس از او ابن سینا به صورت‌های مختلف علوم را دسته‌بندی کرده و حکمت عملی او در بردارنده اخلاق فردی و اجتماعی و سیاست و حتی نبوت نیز هست و به نوعی با امور فرااخلاقی و عرفانی نیز پیوند می‌یابد. بر این اساس این پرسش مطرح می‌شود رابطه نظر و عمل در دو اندیشمند ارسطو و ابن سینا چگونه است؟^۱ آیا نظر و عمل در اندیشه ایندو به هم ربطی دارند یا حوزه آنها بطور کامل از هم جداست؟ مبدأ و منشأ هر کدام چیست؟ ابن سینا چه ابتکاراتی نسبت به ارسطو داشته است؟ در این بحث در زمینه‌های متفاوت بحث

۱- درباره عقل نظری و عملی در ارسطو و ابن سینا مقالاتی نوشته شده و نگارنده همه آن مقالات را دیده است؛ مقاله حاضر نگرشی مبنی بر «نسبت علی» عقل نظری و عملی در پیش گرفته و این رابطه علی میان نظر و عمل را در تقسیم علوم، و نیز حکمت عملی پیگیری نموده است و نگرش‌های متفاوت ایندو اندیشمند را در مواضع گوناگون در تطبیق باهم تحلیل و بررسی کرده است.

فلسفی در دو جایگاه بررسی کردیم؛ جایگاه معرفت‌شناسی، جایگاه حکمت عملی اعم از سیاست و عرفان و اخلاق.

۱. رابطه عقل نظری و عقل عملی از حیث معرفت‌شناسی نزد ارسطو

ارسطو معتقد است فعالیت انسان از سه حوزه اصلی خارج نیست: ۱. شناختن؛ ۲. عمل؛ ۳. ابداع و ساختن. براساس این سه فعالیت، حکمت را به سه دسته نظری، عملی و تولیدی تقسیم نمود.

نظری: الهیات، ریاضیات، طبیعیات
حکمت عملی: اخلاق، سیاست، تدبیر منزل. یا (اخلاق فردی، تدبیر منزل، سیاست مدن)
تولیدی: خطابه، شعر، جدل.

ارسطو عقل را به دو دسته نظری و عملی تقسیم می‌کند و وظایف عقل نظری ادراک و تعقل است و غرض از حکمت نظری مربوط به آن نیل به حقیقت است آنگونه که هست. وظایف عقل عملی تفکر درباره عمل است و غرض از حکمت عملی به کار بستن نتایج آن برای رفاه و آسایش انسانی.

ارسطو در کتاب درباره نفس متعلقات عقل عملی را امور مرتبط با عمل دانسته و متعلقات عقل نظری را اموری که مستقل از عمل هستند؛ مانند صواب و خطا، و می‌گوید صواب و خطا از همان جنسی است که نیک و بد به آن تعلق دارد. با این تفاوت که صواب و خطا مطلقاً وجود دارد و نیک و بد برای شخص معینی (ارسطو، درباره نفس، ۴۳۱-۱۰-۱۵).

سخن ارسطو این است که عقل عملی کاملاً مستقل از عقل نظری نیست: «عقل عملی چنین است که متعلق آن نیک و بد است؛ در صورتی که متعلق عقل نظری صواب و خطا است. اما این امور از عمل مستقل هستند.» رابطه نیک و بد با صواب و خطا چگونه است؟ آیا هر چیزی که نیک است صواب نیز هست؟ تفاوت ایندو در این است که صواب و خطا مطلق است؛ اما نیک و بد نسبت به یک شخص یا یک چیز معتبر است و



جنبه اضافی دارد. برای ارسطو نیک و بد که متعلق عقل عملی است نسبی است و عقل عملی همواره مقید به امور اضافی تفکر می کند نه درباره امور انتزاعی. منشأ و سبب نیک و بد همان صواب و خطا است بستگی به نحوه اجرا دارد و اگر درست عمل نشود خطا می شود. عقل نظری درباره اشیا مفارق فکر می کند. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۵۰) درباره هیچ امری که با عمل ارتباط دارد فکر نمی کند. و عقل زمانی به چنین اموری فکر بکند عقل عملی است. غایت عقل نظری فعالیت خود آن است و امر واجب را ادراک می کند و غایت عقل عملی مربوط به حوزه امور ممکن است (همان، ص ۲۶۰).

مشخصه اصلی معرفت نزد ارسطو این است: آن مستلزم یک عقیده محکم است که دارنده آن نمی تواند بطور عقلانی متقاعد شود آنرا تغییر دهد و اینکه دارنده آن فکر می کند که نمی تواند اشتباه کند (Anthon, 1991, p14).

۲. عقل نظری و عملی در ابن سینا

در کلمات ابن سینا عقل نظری و عقل عملی تعبیر دیگری از قوه عالمه و قوه عامله است. او در آغاز نجات از قوه عامله و عالمه بحث کرده و این دو قوه را عقل نامیده است. (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰) منظور او این است که قوه عامله، عقل عملی است و قوه عالمه، عقل نظری.^۱

در الهیات شفا می گوید: «حکمت نظری آن است که مطلوب از آن استکمال قوه نظری نفس است تا اینکه عقل بالفعل حاصل آید و حصول عقل بالفعل بواسطه دارا شدن علم تصویری و تصدیقی است نسبت به چیزهایی که خود به اعمال و احوال ما نیستند؛ یعنی غایت نظری پیدایش رأی و اعتقادی درباب کیفیت عمل یا کیفیت مبدأ عمل از آن جهت که مبدأ عمل است، نیست» (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۸).

«حکمت عملی حکمتی است که مقصود از آن این است که اولاً قوه نظری نفس

۱- ابن سینا در ادامه بحث در نجات می گوید: «مشهورات از قوه عامله و عقل نظری متولد می شوند» (ابن سینا،

بواسطه دارا شدن علم تصویری و تصدیقی نسبت به چیزهایی که خودبه خود اعمال ما هستند استکمال یابد سپس قوه عملی نفس بواسطه اخلاق استکمال یابد» (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ۳۸).

در ابتدا نفس انسان نسبت به تصورات و تصدیقات بالقوه است این مرتبه عقل هیولانی است. هنگامی که این تصورات و تصدیقات در نفس تحقق یافتند نفس کامل تر شده به مرتبه عقل بالفعل می‌رسد. تا این مرحله علوم فلسفی چه نظری و چه عملی باهم اشتراک دارند؛ یعنی در همه این علوم تعدادی از تصورات و تصدیقاتی که برای ما به صورت بالقوه بودند به فعلیت می‌رسند و از این مرحله به بعد تفاوت علوم نظری با عملی ظاهر می‌شود. در علوم نظری متعلق تصورات و تصدیقات اموری است که اعمال و احوال ما نیستند؛ در حالی که متعلق تصورات و تصدیقات در علوم عملی اعمال و احوال ماست. مراد از احوال، حالات و کیفیات نفسانی است که منشأ عمل اختیاری می‌گردد (همان، ۳۸-۳۹).

بنابراین حالات و ملکات نفسانی اگر از جهت نحوه وجود مورد بحث قرار گرفتند باید در علوم نظری جای گیرند و اگر از جهت مبدأ عمل اختیاری بودن مورد بحث باشند باید در علوم عملی گنجانده شوند.

ابن سینا در *عیون الحکمه* ضمن اینکه به تعریف ارسطویی انسان به حیوان ناطق قائل بوده است. نفس ناطقه انسان را دارای ویژگی‌هایی دانسته؛ از جمله آنها ادراک و فعل و انفعال نفس انسان هستند. ادراک کلیات بدون نیاز به بدن از نفس صادر می‌شود. افعال و انفعالات نفس به کمک بدن از نفس صادر می‌گردد. اما افعالی که با مشارکت بدن و قوای بدنی از نفس صادر می‌شود عبارت است از:

۱. تعقل در امور جزئی در کارهایی که سزاوار است بر حسب اختیار عمل شود یا عمل نشود؛
۲. استنباط صناعات عملی و تصرف در آنها مانند کشاورزی و نجاری به همین باب تعلق دارد.

اما انفعالات، حالت‌هایی هستند که پس از استعدادها و آمادگی‌هایی که با مشارکت نفس ناطقه بر بدن عارض می‌شوند، پدید می‌آیند؛ مانند استعداد خنده، گریه، خجالت، حیا، رحمت، رأفت و الفت (ابن سینا، ۱۹۵۴، ص ۳۱).

براساس این بیانات ابن سینا عقل عملی زیرمجموعه عقل نظری است و از عقل نظری انشعاب می‌گیرد و در واقع عقل نظری علت عقل عملی است.

ابن سینا در *طبیعیات عیون الحکمه* پس از تعریف حکمت آنرا به دو شاخه نظری و عملی تقسیم کرده و هریک را به شیوه ارسطویی به سه بخش تقسیم می‌کند. هریک از این شاخه‌ها را به سه قسم تقسیم کرده است: حکمت عملی را به سه قسم حکمت مدینه، حکمت منزلیه، حکمت خلقیه تقسیم می‌کند. سپس مبدأ این سه قسم را شریعت الهی می‌داند که قوه نظری بشری به آن قوانین معرفت می‌یابد و آن قوانین را در جزئیات بکار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۶).

فایده‌هایی نیز برای هر سه لحاظ می‌کند حکمت مدینه دو فایده دارد: نخست شناخت چگونگی مشارکت جمعی انسانی است؛ دوم تعاون بر مصالح ابدان و بقای نوع. فایده حکمت منزلیه هم در زندگی در مشارکت میان زوج‌ها و نیز مالک و بنده و و والد و مولود است. حکمت خلقیه یا اخلاق نیز دارای دو فایده است: نخست شناخت فضایل و رذایل نفسانی؛ دوم تهذیب و تطهیر نفس. (همانجا)

ابن سینا در *منطق المشرقین* تقسیم‌بندی متفاوتی ارائه می‌دهد. او ابتدا دانش را به دو دسته معرفت گذرا و معرفت پایدار تقسیم می‌کند. معرفت غیردائمی احکامش مخصوص تمام زمان‌ها نیست و در زمانی صادق و در زمان دیگر صادق نیست. چنین معرفتی شایسته نام معرفت نیست. معرفت دیگر، معرفت ثابت و دائمی که احکام آن در تمام زمان‌ها جاری است و در همه حالات صادق است این نوع معرفت همان است که اسم علم برای آن اسم شایسته‌ای است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۵). پس از آن علوم را به اصالی و ابزاری دسته‌بندی می‌کند و علم ابزاری را منطق معرفی می‌کند و پس از آن دسته‌بندی دیگر از علوم ارائه می‌دهد علمی که غایت آن تزکیه نفس است، علوم عملی؛ و علمی که

غایت آن نقش بستن صورتی بر عقل است؛ علوم نظری. سپس برای علم نظری اقسامی چهارگانه لحاظ می‌کند: طبیعی، ریاضی، الهی، کلی. و علمی که درباره انسان و احوال او و خوشبختی او در دو دنیا مربوط می‌شود موسوم به علم اخلاق است. این علم در پی نظام فاضل است با توجه به اینکه مشارکت انسان با غیر چگونه است برای علوم عملی اقسامی لحاظ می‌کند: مشارکت جزئی که در منزل واحد است و مشارکت کلی که در مدینه است. در نهایت به چهار قسم علم عملی هم قائل می‌شود: ۱. علم اخلاق؛ ۲. تدبیر منزل؛ ۳. تدبیر امور مدنی به صورت واحد؛ ۴. تدبیر امور مدنی با صناعات واحد از سوی شخص واحد که نبی است (همان، ص ۵-۷).

۳. بررسی تطبیقی عقل نظری و عملی نزد دو فیلسوف

ارسطو نفس ناطقه را مقسم عقل عملی و نظری دانسته و عقل نظری و عملی کاملاً مستقل از هم نیستند و هر دو اندیشنده هستند؛ اما متعلق اندیشه آنها متفاوت است. عقل نظری به امور مستقل از عمل و امور انتزاعی می‌اندیشد و عقل عملی به اموری که مستقل از عمل نیستند و مربوط به امور جزئی است می‌اندیشد. در واقع عقل عملی هرگز به امور انتزاعی نمی‌اندیشید. از سوی دیگر متعلق عقل نظری صواب و خطا است و متعلق عقل عملی نیک و بد. و تفاوت این دو در مطلق و نسبی بودن آنهاست. صواب و خطا امری مطلق هستند؛ اما نیک و بد شخصی و نسبی هستند.

برای ابن سینا علوم عملی علومی هستند که در آنها اولاً استکمال قوه نظری نفس مطلوب است. این استکمال با حصول تصورات و تصدیقات متعلق به آنچه اعمال انسان است ایجاد می‌شود. بعد از اینکه این تصورات و تصدیقات حاصل شد قوه عملی نفس با کسب اخلاق فاضله استکمال می‌یابد. استکمال قوه نظری نفس در علوم نظری مطلوب بالذات است؛ حال آنکه این استکمال در علوم عملی مطلوب بالغیر است (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۱).

در اینجا عقل عملی برای تحقق حکمت نظری است.

ابن سینا در اینجا قوه نظری را مقدمه برای علوم عملی قرار داده است و عمل را غایت برای معلومات نظری دانسته است. دست کم عمل برای آن دسته معلومات نظری که متعلق به افعال اختیاری انسان می‌باشند غایت دانسته است (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۵).

ابن سینا بنابر کتاب *عمیون الحکمه* نفس ناطقه را مقسم عقل عملی و نظری دانسته و ادراک و فعل و انفعال نیز از مشخصات ایندو است. عقل نظری که جنبه ادراکی دارد و ادراک کاملاً مستقل از بدن است. فعل و انفعال هر دو وابسته به بدن هستند مربوط به عقل عملی است. عقل عملی جنبه تحریکی دارد و مبدأ تحریک بدن انسان برای انجام کارهای جزئی است. اختلاف ایندو عقل مربوط به غایت آنهاست. غایت عقل نظری کمال نفس، از جهت علم و آگاهی است؛ اما غایت عقل عملی تدبیر بدن است.

به هر حال بر اساس سخنانی که در *شفاء و نجات و عمیون الحکمه* ذکر شده است، انفعالات مختص به انسان و استنباط صنایع انسانی و ادراک حسن و قبح اخلاقی، سه کارکرد عقل عملی است. ابن سینا جنبه تولیدی را نیز زیر مجموعه عقل عملی آورده است؛ حال آنکه در ارسطو وجه تولیدی جدای از جنبه نظری و عملی آورده است. از این میان، کارکرد اول، عملی است و دو کارکرد اخیر ادراکی اند، هر چند مربوط به عمل. بنابراین عقل عملی قوه‌ای صرفاً عملی یا ادراکی نیست، بلکه هم عمل‌کننده است و هم ادراک‌کننده. اما از آنجا که مدرکات او مقدماتی برای انجام اعمالند، به آن قوه عامله می‌گویند.

در این بحث میان ارسطو و ابن سینا از چند جهت شباهت است:

۱. عقل عملی و نظری از تقسیمات نفس ناطقه هستند؛
۲. عقل عملی و نظری هر دو اندیشنده هستند و متعلقات آنها متفاوت است. متعلق عقل نظری اندیشه انتزاعی است و متعلق عقل عملی امور جزئی و عمل است؛
۳. برای هر دو اندیشمند عقل عملی قدرت ادراکی نیز علاوه بر عمل دارد و بسته به متعلق ادراک آن از عقل نظری متمایز می‌گردد؛

تفاوت ایندو در این است: کمال‌گرایی در اندیشه ابن سینا بسیار مدنظر است؛ مراد از عقل نظری و عملی هردو استکمال قوه نظری و عملی است؛ نحوه استکمال آنها متفاوت است؛ اما برای ارسطو غایت عقل نظری فعالیت عقلانی و اندیشه است؛ و غایت عقل عملی هم امور ممکن و تدبیر بدن است.

درباره موضوع دوم که تقسیم علوم برحسب عقل نظری و عملی است تفاوت بین ارسطو و ابن سینا بیشتر است؛ زیرا ابن سینا در آثار مختلفش تقسیمات متفاوتی ارائه می‌کند و همین سبب تمایز او از ارسطو می‌شود.

ابن سینا در تقسیم‌بندی علوم در *الهیات شفا* راه ارسطو را در پیش گرفته و صریحاً علوم نظری را به طبیعیات، تعلیمیات که همان ریاضیات است و الهیات تقسیم می‌کند. اما در آثار دیگر یکسره راه ارسطو را نرفته است. در *طبیعیات عیون الحکمه* روش ارسطویی را بکار برده است. در *منطق المشرقین* از تقسیم علوم به گذرا و ثابت سخن می‌گوید و معرفت ثابت را شایسته نام معرفت می‌داند.

البته ارسطو نیز بنا بر مشخصاتی که برای حکمت نظری و عملی مطرح می‌کند حوزه حکمت نظری را امور ثابت و حوزه حکمت عملی را امور تغییرپذیر می‌داند (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۴۰، ب، ۲۱۷).

ابن سینا سپس معرفت حقیقی و پایدار را به دو دسته اصلی و ابزاری تقسیم می‌کند آنگاه بخشی از معرفت حقیقی اصلی را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. در علوم نظری علاوه بر موارد ارسطویی، علم کلی را نیز می‌افزاید. و در علم عملی نیز علاوه بر سه قسم متعارف، قسم دیگری علم تشریح و تقنین را به آن می‌افزاید. معرفت نزول و وحی، پیامبرشناسی و امام‌شناسی را علم تشریح و تقنین نامیده و آنرا شاخه‌ای از حکمت عملی می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۷). او در این تقسیم‌بندی علم کلی را به علوم نظری، علوم تقنین و حقوق تقنین را به حکمت عملی می‌افزاید.

۴. حکمت عملی در ارسطو

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس درباره حکمت عملی^۱ می گوید برای دانستن چیستی حکمت عملی باید دانست چه کسی را دارای این حکمت می دانیم؟ پاسخ او این است کسی که استعداد تفکر درست را داراست. او در ادامه با بیان سلبی برای تعریف حکمت عملی پیش می رود. حکمت عملی نه شناخت علمی است و نه هنر (فن). شناخت علمی نیست چون حوزه عمل امور تغییرپذیراست و هنر نمی تواند باشد چون عمل کردن و ساختن به دو جنس مختلف تعلق دارند. (۱۱۴۰ب) پس حکمت عملی باید حالت استعداد عمل کردن پیوسته با تفکر درست باشد در حوزه آدمی که برای آدمی بد یا نیکند. ساختن غایتی در بیرون از خودش دارد ولی عمل چنین نیست؛ زیرا عمل خوب خودش غایت است (همان). از میان دانش هایی که با عمل سروکار دارند دانش سیاست از همه معتبرتر است (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۱).

در توانایی عملی (هنر، فن) مرحله کمال وجود دارد؛ ولی حکمت علمی چنین نیست. در هنر (فن) آن کسی که خواسته و دانسته خطایی می کند قابل چشم پوشی است؛ ولی در حکمت عملی در فضایل چنین نیست. بنابراین حکمت عملی فضیلت است نه هنر؛ زیرا اهل هنر که چیزی می سازد برای هدفی معین می سازد و آنچه ساخته می شود هدف به معنی مطلق نیست، بلکه در ارتباط با چیزی است و شکل بخشی به چیزی. عمل اخلاقی به عکس آن خودش هدف است؛ زیرا عمل نیک و با ارزش هدف است و هدف میل نیز همین است. بدین جهت انتخاب یا عقل میل کننده یا موافق عقل و بدین سان مبدأ انتخاب و عمل، انسان است. (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۰الف)

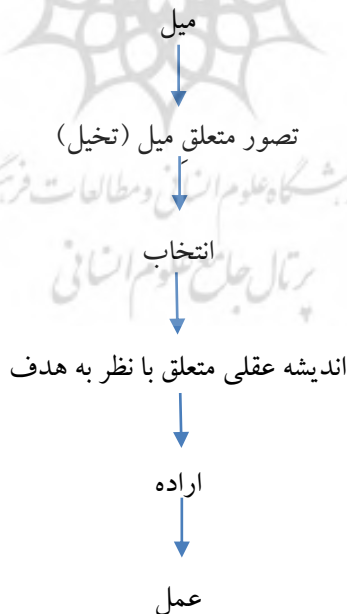
ارسطو حکمت عملی را به مثابه نوعی فضیلت تعریف می کند: «تمایز میان فضایل گوناگون نیز انعکاس دهنده این تفاوت است؛ زیرا برخی از فضیلت ها، فضیلت های فکر، و برخی دیگر، فضیلت های منش خوانده می شوند. حکمت، ادراک و ذکاوت، فضیلت های فکر نامیده می شوند، و سخاوت و اعتدال، فضیلت های منش.» (لنگه‌اوزن،

(۱۳۹۱، ص ۷۹)

پیش از هر چیز باید بدانیم مراد از عمل چیست؟ چه تعریفی از عمل نزد ارسطو وجود دارد؟ از نظر ارسطو عمل با جزئیات ارتباط نزدیکی دارد و حکمت عملی تنها با کلیات سروکار ندارد، بلکه لازمه تصمیم‌گیری بر مبنای حکمت عملی علم به جزئیات است. بر این اساس می‌توان گفت: ۱. انسان به صرف داشتن معرفت، فضیلت مند نمی‌شود؛ ۲. یکی از لوازم عمل، علم به جزئیات است. (جوادی، صیادنژاد، ۱۳۸۸، ص ۱۳)

به نظر ارسطو مبدأ عمل - به عنوان علت محرک نه علت غایی - انتخاب است و مبدأ انتخاب، میل همراه با تفکری است که هدف را نشان می‌دهد؛ از اینرو انتخاب بدون تعقل و تفکر در یکسو و ملکه اخلاقی در سوی دیگر وجود ندارد؛ زیرا عمل نیک و بد بدون تفکر و ملکه وجود نمی‌تواند داشت. عقل و فکر به تنهایی هیچ چیز را به حرکت نمی‌آورند. این کار تنها از عقل و تفکری ساخته است که نظر به هدفی دارد و همین خود بر تفکر سازنده نیز حاکم است. (ارسطو، اخلاق نیکو ماخوس، ۱۳۹۱ ب)

سلسله مراتب عواملی که در پیدایش یک «عمل» نقش دارند چنین است:



انتخاب^۱ نوعی از میل است. نه میل برای غایت، بلکه میل برای وسایلی که بوسیله آن بعضی غایات بدست می آیند. ارسطو ادعا می کند «انتخاب میل سنجیده است»؛ یعنی میلی که بوسیله عملی عمدی ایجاد می شود. و با لذت سروکاری ندارد. انتخاب معلول اندیشه عملی است. یک معلول با نیروی عملی بدن را به حرکت در می آورد. به نظر ارسطو انتخاب علت فاعلی عمل است. (hope may, 2010, p27-28)

برای ارسطو، عمل تقسیم بندی متفاوتی دارد: در یک تقسیم بندی برخی اعمال اختیاری اند و برخی غیر اختیاری، و در تقسیم بندی دیگر اعمال انسان یا اضطراری اند یا غیر اضطراری. عملی که فی نفسه دارای ارزش باشد باید دارای دو صفت اصلی باشد یکی علم و دیگری میل. و از میان سه قسم عمل اختیاری، غیر اختیاری و اضطراری آن عملی که با تأمل و آزادانه انجام می گیرد از اصالت بیشتری برخوردار است.

بنابراین عوامل مؤثر در عمل را می توان چنین برشمرد: ۱. علم و عقیده، ۲. احساس و ادراک حسی؛ ۳. تخیل؛ ۴. میل و شوق؛ ۵. عقل؛ ۶. غایت؛ ۷. اراده و انتخاب.

بنظر ارسطو اندیشه عملی و میل علت عمل بشری هستند؛ زیرا متعلق میل، آغاز اندیشه عملی و سپس متعلق اندیشه، آغاز عمل است. علاوه بر این تخیل باعث حرکت می شود. تخیل بدون میل صورت نمی گیرد (Deborah, 2002, p 26).

ارسطو سه دلیل می آورد: نخست اینکه متعلق میل علت حرکت است و بواسطه متعلق میل، اندیشه حرکت را ایجاد می کند. قوه میل بر قوه اندیشه تأثیر دارد. دوم اینکه اگر دو علت حرکت، اندیشه و میل هستند آنها باید حرکت را بوسیله صورتی دیگر انجام دهند. سوم اینکه عقل بدون میل حرکت ایجاد نمی کند؛ زیرا هر ارزیابی ای با نوعی

۱- پرسش این است انتخاب (choice) آیا یک قابلیت خاص اخلاقی (moral) متمایز از میل، عقل است و ما را از حیوانات متمایز می کند؟ پاسخ خیر است. اگرچه انتخاب برای ارسطو میل نیست؛ اما برای او قوه سومی علاوه بر عقل و میل نیست. در عوض قوه ای است که نوع خاصی از عقل را با میل ترکیب می کند. گفتیم ارسطو انتخاب را به «میل سنجیده» معنا کرد. او سنجیدگی را به عنوان نوع خاصی از فعالیت عقلانی فهمید؛ یعنی فعالیتی مربوط به به فعالیت هایی می داند که در قوه ما هستند که برای مقاصد ما سودمند است. (Deborah, 2002, p)

میل همراه می‌شود و «خواهش» نامیده می‌شود؛ در حالی که نوع متفاوتی از میل مانند اشتها حرکت را برخلاف محاسبه و ارزیابی انجام می‌دهد (Ibid). خواهش با «آنچه به خاطر آن» و غایت سروکار دارد. بطور مفهومی به مفهوم «خیر» و «عمل» مربوط می‌شود. و ارسطو خیر یک عمل را غایت آن می‌داند. خواهش میلی است برای غایت (hope may, 2010, p28).

بحث اخلاق ارسطو یک نظریه علم اخلاق^۱ است یک نظریه اخلاقی^۲ نیست. برای ارسطو فهمیدن با ادراک، تخیل، و تجربه آغاز می‌شود. ما کلی‌ترین ویژگی‌های موجودات مانند قوه و فعل و ذات و... را ادراک یا تخیل یا تجربه می‌کنیم. معرفت متافیزیکی (نوس) تا آنجا که معرفت درباره کلی‌ترین ویژگی‌های جهان محسوس است، روشن‌سازی و معرفت ما از جهان محسوس است (Deborah, 2002, p 20 & hope may, 2010, p 76).

علم اخلاق که بخشی از حکمت عملی نزد ارسطو است از نظریه اخلاقی متمایز است: فضایل اخلاقی به گسترش هماهنگی دو ویژگی قوای اندیشنده و نفسانی و محرک نیاز دارد. به بعضی مشخصه‌های اخلاقی خاص ورای عقل یا برخلاف احساس مانند اراده به سوی خدا، یا تسلیم در برابر خدا، یا اراده آزاد و اراده نیک یا هر نوع دیگر، حس اخلاقی و آگاهی نیاز ندارد (Deborah, 2002, p 21).

۵. حکمت عملی در ابن سینا

ابن سینا در مقاله دهم *الهیات شفا* درباره حکمت عملی در باب سیاست در قالب بحث نبوت بحث می‌کند و در *اشارات* نیز نمط نهم در بحث تصوف و عرفان نوعی از حکمت عملی را بیان می‌دارد. بر این اساس حکمت عملی ابن سینا ترکیبی از تعالیم اسلامی با آموزه‌های ارسطویی و نیز آثار فارابی و عناصری از سنت صوفیانه است که با آنها آشنا بود.

بحث عمل در ابن سینا بیشتر بر حسب عادت و اجتماع و آموزه‌های اجتماعی و

1- ethical

2- moral

تربیت است که مبدأ آن بیشتر تربیت و اجتماع است. و نیز در زمینه حکمت عملی هم بیشتر شامل تزکیه نفس و انجام اعمال شرعی است.

ابن سینا حکمت را کمال‌جویی و کمال‌خواهی استکمال نفس انسانی به واسطه تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی می‌داند. او حاصل همه انواع حکمت نظری را در ظرف حکمت عملی ریخته و نشان داده است دستگاه فلسفی او برای تأسیس مدینه عادلانه و به منظور پرورش انسان‌های سعادتمند ساماندهی شده است (شمشیری، ۱۳۸۹، ص ۳۹۰) که وجودشان از عنصر فعلیت، شجاعت و عفت و جمعشان عدالت است اگر این عناصر همراه با حکمت نظری در کسی جمع شود آن شخص سعادتمند می‌شود و این از مشخصه‌های نبی است (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۵۰۷-۵۰۸). چنین جامعه‌ای امکان تلاش برای «تشبه به خدا» شدن با پرهیز از صفات رذیله‌ای مانند دروغ و خیانت ... برای انسان فراهم می‌آورد. به عقیده ابن سینا هدف اصلی از تأسیس جامعه انسانی و مدینه، زمینه‌سازی برای اتصال با عقل فعال از طریق حکمت و عمل است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ۳۷۱).

در اندیشه ابن سینا سعادتمندی رابطه تنگاتنگی با حکمت نظری و عملی دارد. سعادتمندی وصفی مرتبط با لذت است. حقیقت لذت نوعی ادراک^۱ است؛ براین اساس، به تبع قوای ادراکی، لذت نیز تقسیم‌پذیر است و اقسام آن عبارت‌اند از:

۱. لذت حسی ظاهری که از حواس ظاهری بر می‌آید؛
۲. لذت حسی باطنی که برخاسته از ادراکات خیالی است؛
۳. لذت عقلی که از ادراکات عقلی نشئت می‌گیرد.

ابن سینا لذات عقلی را بادوام‌تر و قوی‌تر از لذات دیگر می‌داند. اشتغال نفس به امور حسی مانع از توجه نفس به معقولات و لذا برخاسته از آن می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۹-۲۵۰؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۴۶۳-۴۶۴).

۱- «ان الله ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من حیث هو کذلک و لاشاغل و لامضاد للمدرک. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۳۷ و ۳۴۳).

ابن سینا به سعادت عقلی قائل است و درباره مفهوم سعادت عقلانی چنین می گوید؛ نفوس کامل نفوسی هستند که به واسطه حکمت، یعنی فعلیت عقل با اتصال به عقل فعال و نیز عمل صالح به کامل ترین حالت خود دست یافته باشند. این نفوس پس از مفارقت از بدن جذب ملأ اعلی، انوار فرشتگان و انوار الاهی می شوند و به طمأنینه و آرامش کامل می رسند. ابن سینا تفسیر خود را با آیه قرآن گره می زند و از آیه نور برداشتی در باب اتحاد نفس با عالم الاهی ارائه می دهد. ابن سینا در جایی از شرح بر کتاب *اثولوجیا* نیز بیان می کند که نفس پس از مفارقت از بدن به عالم عقل می پیوندد. (ابن سینا، ۱۹۷۸، ص ۴۷) کمال قوه عاقله، کشف حق و فهم وجود آنچنان که هست بدون شک و ظن و وهم است. چیزی که غرض و هدف حکمت هم تلقی شده است و با عبارت مشهور "صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی" از آن یاد می شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۴۶۶).

در ابن سینا اخلاق از یکسو به عرفان و از سوی دیگر به نبوت مربوط می شود. و بحث نبوت نیز با بحث سیاست گره می خورد. تبیین مسئله نبوت مبتنی بر جامعه و مدینه ای است که ابن سینا در نظر دارد. او به تبیین لزوم وجود معامله و عدل میان انسانها پرداخته و شرع را نظام بخش روابط اجتماعی می داند. عدل و عدالت را حافظ قوانین شرع معرفی می کند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۴۴-۳۴۶). برای قانون و عدالت نیز باید اجراکننده ای باشد که بتواند با مردم سخن بگوید و آنان را به پذیرفتن قانون وا دارد. وجود انسانی صالح که قانون گذار و برقرارکننده عدالت باشد ممکن است؛ زیرا چگونه ممکن است عنایت ازلی که منافع غیر ضروری را اقتضا کرده این امر ضروری را که پایه همه سودها و کمالات است را اقتضا نکند؟ واجب است نبی برای بقای آنچه سنت و شریعت قرار داده، تدبیری نماید (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۲۳۷-۲۳۸).

نزد ابن سینا اخلاق، سیاست و نبوت و حتی عرفان درهم تنیده هستند. اخلاق را به عنوان مدخلی برای سیاست در نظر گرفته است. او درباره اخلاق نوشته مستقلی ندارد. نکات اصلی مربوط به اخلاق و سیاست بویژه مباحث فرااخلاقی او در آثار اصلیش در

اشارات و الشفاء آمده است.

اخلاق در تعریف علوم عملی معنای عامی دارد که هم شامل اخلاق شخصی می‌شود و هم دربرگیرنده تدبیر منزل و سیاست مدن است؛ یعنی باید گفت منظور از واژه اخلاق در این تعریف همان عادات و مبادی نفسانی است که منشأ اعمال اختیاری انسان می‌گردند. حال این اعمال اختیاری گاه جنبه فردی دارد که اصطلاحاً به آن «اخلاق فردی» اطلاق می‌شود و گاه مربوط به خانواده و اداره آن است که اصطلاحاً به آن «تدبیر منزل» گفته می‌شود. بالاخره گاهی اعمال اختیاری مربوط به اداره اجتماع است که به آن «سیاست مدن» می‌گویند. (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ۴۲)

۶. بررسی تطبیقی حکمت عملی نزد دو فیلسوف

ارسطو نخستین کسی نیست که در یونان باستان تعلیمات فلسفی موضوعات اخلاقی و سیاسی را در خدمت اهداف عملی گرفته باشد. دین عمومی مردم زندگی خوب را به عبادت برمی‌گرداند بدون اینکه درباره عقل بشری بررسی کند سعی می‌کند آنرا بر عقل بشر غالب کند. فلسفه ادعا می‌کند عناصر تاریک و غیرقابل کنترل از زندگی بشری حذف کند و تخنه (فن) را زیربنا می‌کند برای عقل و تخنه‌ای عقلانی ایجاد می‌کند. (Nussbaum, 1994, p 501) ارسطو «تخنه» را به معنای «هنر»، «تمرین» و «صنعت» در آغاز کتاب نیکوماخوس به کار برد. در نیکوماخوس آمده است: «غایت هر دانش و هر فن و همچنین هر عمل و هر انتخاب، یک خیر است؛ از اینرو به حق خیر^۱ غایت همه چیز نامیده می‌شود.» (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۱)

در اخلاق ارسطو عناصر زیادی دخیل هستند؛ از جمله عمل، میل سنجیده، غایت که هر یک از این امور به نوعی برهم اثر می‌گذارند؛ مثلاً انتخاب مبدأ عمل است و مبدأ

۱- برای ارسطو «خیر» برجیزی مانند ارزش اخلاقی دلالت ندارد. «خیر» «آنچه برای هر چیزی از هر جهت انجام شود» ارسطو کلمه «خیر» برای دلالت بر غایت و هدف نهایی بکار می‌برد. بنابراین خیر یک هنر غایت و هدف آن هنر است تا آنجا که برای آن ایجاد شده باشد. خیر دارو، غایت آن است یعنی سلامتی. بنابراین مفهوم خیر برای ارسطو از خود اصطلاح خیر تنگ‌تر است. خیر برای ارسطو با غایت و هدف سروکار دارد نه چیز دیگری. (hope may, 2010, p7)

انتخاب میل همراه با اندیشه است. اندیشه‌ای که هدف دارد و تحقق آن عمل خود همان هدف است.

از دید ارسطو اخلاق به عملکرد و اندیشه انسانی مربوط است که خود موجودی متفکر و عاقل است. زندگی خیر برای انسان زندگی‌ای است که در آن عقل بر نظر و عمل حاکم باشد و برای رسیدن به این زندگی نیازمند به فضایل اخلاقی هست. در اندیشه اخلاقی ارسطو انسان عاقل رو به سوی غایتی خیر و نیک دارد و برای رسیدن به آن غایت که سعادت معنوی اوست باید فضایل اخلاقی را در خود ایجاد کند و به فعلیت برساند. فضیلت اخلاقی حدوسط بین دو رذیلت افراط و تفریط است. و همان اعتدال است.

فضیلت بر دو نوع است: فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی. فضیلت عقلی از راه آموزش پدید می‌آید و رشد می‌یابد و بدین سبب نیازمند تجربه و زمان است؛ درحالی که فضیلت اخلاقی نتیجه عادت است و از اینرو نامش «اتیک» است حاصل اندک تغییری در کلمه «اتوس» به معنی عادت است. هیچ‌یک از فضایل اخلاقی ناشی از طبیعت ما نیست؛ زیرا هیچ موجود طبیعی عادتی برخلاف طبیعتش نمی‌یابد. (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۵۰)

مراد از «عادت» در ارسطو چیست؟ آیا تکرار و تمرین انجام کاری است؟ اگر چنین است چگونه چنین عملی منجر به عملی از روی حکمت می‌شود؟ مراد از عادت کار تکراری انجام دادن نیست، بلکه حالتی تعقلی و انتقادی از عمل است که لازمه‌اش ارزیابی و تصحیح خطا است. (Sherman, 1999, p17)

ارسطو طریقه کسب فضایل را تمرین و ممارست می‌داند. او آموختن را از طریق عمل ممکن می‌داند؛ مثلاً از راه بنا کردن معمار می‌شویم و از راه چنگ زدن، چنگ زن، همچنین از طریق اعمال عادلانه عادل می‌شویم. ارسطو دلیل درستی سخن خود را جریان امور در جامعه می‌داند. قانون‌گزاران با پدید آوردن عادت پیروی از قانون، مردم را با فضیلت می‌سازند و غرض هر قانون‌گذاری همین است. به گفته او از طریق عمل و تکرار و تمرین می‌توان به فضایل و فنون دست یافت. و اگر چنین نباشد نیازی به آموزگار

نداشتند و به حکم طبیعت، نیک یا بد می‌بودند. این سخن در مورد فضیلت نیز صادق است؛ ما به سبب رفتاری که در معاملات خود با دیگران می‌کنیم عادل یا ظالم می‌شویم. «به سخن کوتاه، همین رفتارها ملکات و سیرت آدمی را می‌سازد. بدین جهت، باید مراقب باشیم که رفتارمان به گونه‌ای معین باشد؛ چون سیرت ما از رفتار ناشی می‌شود و بسیار فرق می‌کند که از کودکی به چگونگی رفتار عادت کنیم.» (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۰۳ب)

ارسطو، کسی که دارای حکمت عملی و حکمت نظری باشد سعادت‌مند می‌داند. حکیم بودن همان سعادت‌مند بودن است. او از دو نوع سعادت سخن می‌گوید: سعادت عملی که با دارا بودن حکمت عملی محقق می‌شود و سعادت نظری که با دارا بودن حکمت نظری محقق می‌شود. از نظر ارسطو این دو سعادت یکسان نیستند. حکمت نظری از جمله اهدافی است که عقل عملی ما را به آن راهنمایی می‌کند. حکمت نظری و سعادت عملی که تحقق همان حکمت نظری است مقدم بر حکمت عملی و سعادت عملی است که با حکمت عملی محقق می‌شود. از نظر او حکمت نظری برتر از حکمت عملی است و حکمت عملی برای خاطر حکمت نظری است.

دیدگاهی برخلاف این دیدگاه وجود دارد که بر اساس آن حکمت نظری نیز به خاطر حکمت عملی است؛ زیرا عقل نظری با فراهم کردن کلیات اخلاقی برای قوه عملی، در خدمت قرار می‌گیرد. همچنین عقل نظری معرفت به هدف متعال را که اعمال فرد باید به سمت آن معطوف شود در اختیار ما می‌گذارد. عقل عملی درباره جزئیات حکم می‌دهد نمی‌توان آنرا به عقل نظری فروکاست. (لنگه‌اوزن، ۱۳۹۱، ص ۸۷-۸۸)

در اندیشه ابن سینا نیز آنچه حکمت عملی را از حکمت نظری جدا می‌کند این است که حکمت عملی رهنمون عمل است و برای ابن سینا انجام این وظیفه باید جزئیات متعددی را در نظر بگیرد. شرایط جزئی و خاصی که اعمال باید در آنها انجام شود، جزئیات مربوط به روابط اجتماعی و تعلیم و تربیت و احساسات اخلاقی به معنای دقیق کلمه استدلال عملی. شریعت و قانون از نظر ابن سینا از آن حیث الهی است که از طریق

اتحاد عقل نبوی با عقل فعال نازل شده است. (همان، ۱۰۰)

برای ابن سینا هرچند حکمت عملی از یک جهت به خاطر حکمت نظری است؛ آنجا که سعادت را اتصال با عقل فعال می‌داند یکی از وظایف فیلسوف را انجام احکام عملی و تزکیه نفس می‌داند؛ اما از جهت دیگری حکمت نظری در خدمت حکمت عملی است؛ همان‌طور که ابن سینا در مقدمه کتاب *مبدأ والمعاد* می‌گوید این کتاب ثمره دو دانش بزرگ است: یکی آن دانشی که به نام مابعدالطبیعه خوانده شده و دیگری، دانشی که به عنوان طبیعیات موسوم گردیده است. ثمره علم مابعدالطبیعه، قسمتی از آن به نام اثولوجیا است که همان «ربوبیت» است و شناخت و دربارهٔ مبدأ نخستین و نسبت موجودات به او است و ثمره دانش طبیعیات، شناخت نفس، بقا و معاد است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱). او معتقد است اگر به بحث‌های وجودشناسی می‌پردازد، به خاطر علم و ربوبیت و الهیات است؛ اگر به علم النفس می‌پردازد، به خاطر بحث‌های معاد و نبوت است. پس به نوعی دغدغهٔ ابن سینا الهیاتی است. و زمانی از مباحث طبیعیات و نفس برای نبوت و معاد بهره می‌گیرد حکمت نظری را در خدمت حکمت عملی آورده است. چنانکه پیش از این نیز مطرح کردیم ابن سینا حکمت عملی را چهار مورد می‌داند و پیامبرشناسی را نیز به حکمت علمی افزود و در این باره سخن بسیار برای گفتن دارد. در حکمت عملی ابن سینا پیامبران به دلیل برخورداری از عقل قدسی که خدا به آنها اعطا کرده به معرفت علمی می‌رسند. معرفتی که آنها می‌توانند بدون خطا داوری کنند که با توجه به شرایط جزئی و خاص چه قانونی مناسب‌ترین قانون است. قانونی که از طریق ارتباط دیداری و کلامی برای آنها ارائه شده است. اساس این قانون‌گذاری باید شناساندن آفریدگار یگانه، توانا و دانای آشکار و نهان به مردم باشد. (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۴۴۲-۴۴۳)

ابن سینا معتقد است نبی، برای تعلیم و آگاه کردن مردم از این مسئله، باید در حد فهم و درک مردم با آنها سخن بگوید و به کمک تشبیه و تمثیل مردم را از عظمت پدیده‌های محسوس به بزرگی و جلال الهی رهنمون شود. (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۰۸-)

۷۱۳؛ همو، ۱۴۱۸، ص ۴۴۲-۴۴۳) بنابراین به نظر ابن سینا نبی نیز برای تعلیم و آگاهاندن و فهماندن آمده است؛ به این معنا می‌توان گفت غایت حکمت عملی، نیز معرفت و حکمت نظری است. و ایندو حکمت عملی و حکمت نظری به نوعی درهم تنیده هستند و هیچ یک بدون دیگری و به تنهایی مدنظر ابن سینا نبوده و هر دو باهم در جهت تحقق سعادت و آنچه انسان بدنال آن است از حیث نظری و عملی کارگشاست.

اما در اندیشه ابن سینا بعد از نبی دو دسته دیگر از انسان‌ها هستند که هر کدام به طریقی به حقایق دست می‌یابد:

۱. عارفان از طریق تزکیه به حقایق دست می‌یابند؛
 ۲. فیلسوفان از طریق کسب معرفت به مبادی عالیه متصل می‌شوند؛ اما اتصال این دو دسته محدود می‌باشد و به گسترده‌گی اتصال نبی به حقایق عالم نیست.
- ابن سینا برای هر یک از این دو دسته خصوصیتی بیان می‌کند که با بررسی و تحلیل آنها می‌توان به هماهنگی نظر و عمل در ابن سینا رسید.
- اولین درجه عارفان، اراده^۱ است که ناشی از استبصار یافتن عارف از طریق یقین برهانی یا ایمان قلبی است و عارف برای تحقق این اراده و خواست ناگزیر باید انواع ریاضت‌ها را بر خود هموار سازد.

ابن سینا در بیان خود از اصطلاحات فلسفی کمک می‌گیرد نه اصطلاحات شهودی و عرفانی. (جهانگیری، ۱۳۸۳، ص ۲۳) او در ویژگی‌هایی که برای عارف برمی‌شمارد با لحنی موافق با عرفا سخن می‌گوید و بر جنبه عمل برای عارف تأکید بسیار دارد: تنزه و پاک کردن درون خود از شواغل و بازدارندگان تا به سوی عالم قدس؛ عارفان به برکت نفوس کامل خود، از شوایب مادی تجرد یافته‌اند. آنان از امور سرّی یعنی مشاهدات ویژه و از امور آشکار، یعنی کرامات برخوردارند. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۷) مشاهدات باطنی، ابتهاجات درونی و کرامات ظاهری آنها را بیان می‌کند. (همان، ص ۱۴۹-۱۵۳) عارف

۱- اراده، بنا بر تعریف شیخ، عبارت است از میل توسل به «عروه الوثقی ۱» برای حرکت باطن و درون به سوی عالم قدس. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۱۴۵)

حق را برای چیزی غیر از او نمی‌خواهد و هیچ چیزی را بر عرفان و معرفت او ترجیح نمی‌دهد. (همان، ۱۴۷-۱۴۸)

عارف گشاده‌رو، خوش‌برخورد و خندان است در تواضع و فروتنی کودکان و خردسالان را مانند بزرگسالان محترم می‌شمارد. از افراد گمنام مانند افراد مشهور با گشاده‌رویی استقبال می‌کند. (همان، ۱۴۷-۱۴۸)

عارف بدنبال کسب خیر نیست و زمانی امر ناخوشایندی می‌بیند، خشم بر او مستولی نمی‌شود، عارف دلیر است؛ چون از مرگ نمی‌هراسد. او به مال دنیا توجهی ندارد؛ پس باید بخشنده باشد. (همانجا)

در تمامی این ویژگی‌ها که ابن سینا برای عارف و نبی برمی‌شمارد نظر و عمل باهم هماهنگ هستند و باهم متحد هستند. نظر بر عمل تأثیر دارد و برای عمل هدف می‌سازد و عمل نیز تحقق خارجی نظر است.

او درباره فیلسوف نیز به نوعی هماهنگی نظر و عمل معتقد است. فیلسوفان از طریق معرفت به حقایق می‌رسند. هرگاه انسان قوه نظریه خود را هم تکمیل نمود و به زیور علم و دانش آراسته کرد آن وقت باید آنرا حکیم و فیلسوف نامید. پس از رسیدن به این مرتبه اگر از جمیع علائق دنیوی و عوارض مضر آن برای نفس دوری کند و مشتاق و مایل به عالم علوی شود و نیت خود را خالص گرداند و نفس را به اشتیاق مبدأ و خالق خود عادت دهد و از همه ماسوای حق اعراض کند؛ به طوری که این مراتب و حالات برای او ملکه شود در این هنگام شبیه موجوداتی می‌شود که در ذات مجرد هستند. این حالت تجرد و اشتیاق به مبدأ به واسطه تحمل مشقّات و به جا آوردن اعمال مشروعه از قبیل نماز، روزه و رفتن به اماکن مشرفه و خواندن اوراد و اذکار وارده بدست می‌آید و ملکه می‌گردد. پس از درک این مقام، صورت ظاهری او شبیه صورت برزخی می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۳۷۵-۳۷۷)

ابن سینا به سعادت عقلی قائل است و درباره مفهوم سعادت عقلانی چنین می‌گوید؛ نفوس کامل نفوسی هستند که به واسطه حکمت، یعنی فعلیت عقل با اتصال به عقل فعال

و نیز عمل صالح به کامل ترین حالت خود دست یافته باشند. (ابن سینا، ۱۹۷۸، ص ۴۷)
بنابراین فیلسوف را نیز کسی می‌داند که هم از حیث نظری و هم از حیث عملی آراسته
باشد. او نظر را به نفع عمل یا عمل را به نفع نظر کنار نمی‌گذارد.

آیا این اندیشه که نظر و عمل در ابن سینا هماهنگ هستند با اندیشه او در شفا که
قوه نظری را مقدمه برای علوم عملی قرار داده است و عمل را غایت برای معلومات
نظری دانسته است همخوانی دارد؟ پاسخ مثبت است؛ چرا که در نبی و عارف و فیلسوف
هر سه معرفت نظری همراه با عمل است و در واقع معرفت نظری به تنهایی برای رسیدن به
مقصود کفایت نمی‌کند.

از سوی دیگر نیز می‌توان این مسئله را بررسی کرد در رویکردی از ارسطو که پیش
از این بیان کردیم که کسب فضایل نیاز به تمرین و ممارست دارد. نزد ابن سینا نیز چنین
مسئله‌ای قابل تبیین است.

عقل نظری بُعد معرفتی دارد و عقل عملی بُعد مهارتی. بوسیله عقل نظری، معرفت
کسب می‌کنیم و در عقل عملی معرفت تبدیل به مهارت می‌شود و عقل عملی از این
حیث تابع عقل نظری است. از جهتی که معرفت کسب می‌کند فیلسوف به عقل فعال
متصل می‌شود و آن معرفت به مهارت تبدیل می‌شود. در فیلسوف و در صاحبان حرف
دیگر این معرفت محدود است و از طریق حواس آغاز می‌شود و از مراحل مختلف عقل
عبور کرده و به تناسب آغازی که برای راه خود داشتند و معرفتی که در پی آن بودند به
عقل فعال متصل می‌شوند. نجات از آن حیث که نجات است به عقل فعال متصل می‌شود و
اتصال او به این معنا نیست که هر آن چه در عقل فعال است فراگیرد؛ و معرفت در همه
باید به مهارت تبدیل شود و در این صورت علم به «فن» یا «مهارت» تبدیل می‌شود و
«مهارت» به عنوان «فن» مطرح می‌شود. بر این اساس در الهیات شفا از «فن» سخن می‌گوید
که بگوید معرفت که کارکرد عقل نظری است حتی در عقل نظری هم به مهارت تبدیل
شود و کسی که دارای مهارت در امری است به آن اینگونه اطلاق می‌شود که دارای
«فن» است و مهارت را در صاحبان حرف دیگر هم می‌بینیم؛ مثلاً در سیاست معرفت

کشورداری را با عقل عملی به مهارت تبدیل می‌کند. عقل عملی فراتر از آن است که در این معرفت و یا اخلاق یا تدبیر منزل دیده شود، بلکه علوم نظری مانند الهیات، ریاضیات و طبیعیات نیز باید از مرحله معرفت گذر کنند و به مهارت تبدیل شود؛ در این صورت عمل، تجلی مهارتی نظر است. ولی معرفت نبی از حیث کمی و کیفی و زمانی محدود نیست و او هرگاه اراده کند و هرچه بخواهد می‌تواند به عقل فعال متصل شود و از آن معرفت بگیرد. و این گونه است که نبی می‌تواند از گذشته و حال و آینده و حتی از مکان‌های دیگر و علوم دیگر آگاهی یابد.

براین اساس نزد ارسطو و ابن سینا تمرین و ممارست و مهارت لازمه فضیلت است؛ چه فضیلت عقلانی و چه فضیلت عملی و اخلاقی.

نتیجه گیری

برای هردو اندیشمند حکمت نظری اولویت دارد؛ اما حکمت عملی نیز جایگاه ویژه دارد. ابن سینا در شفا در بیان حکمت عملی، حکمت نظری را مقدمه حکمت عملی دانسته است؛ اما منافی این مسئله نیست که ایندو در هم تنیده هستند. حوزه حکمت عملی برای ابن سینا گسترده‌تر از حوزه ارسطو است؛ علاوه بر اخلاق سیاست و تدبیر منزل، بحث نبوت و امام‌شناسی و حقوق را نیز شامل شود؛

تفاوت دیگر ایندو در بحث اخلاق است اخلاق برای ارسطو از قسم عقل عملی است و عقل، تخیل و احساس و اراده و امیال در عمل اخلاقی دخیل هستند؛ حال آنکه ابن سینا اخلاق را از مشهورات می‌داند در منطق و جدل بحث می‌کند.

منشأ فضیلت اخلاقی برای ارسطو و ابن سینا عادت است و از طریق آموزش می‌توان و تربیت اجتماعی آنرا کسب کرد. و مراد هر دو از «عادت» تمرین و تکرار عملی همراه با آموختن است نه انجام کاری تکراری. در هردو تکرار و ممارست در کسب فضیلت سبب مهارت می‌شود چه فضیلت عقلانی باشد و چه فضیلت اخلاقی و یا عملی.

در فلسفه ابن سینا بحث سعادت و عرفان و نبوت و سیاست و فلسفه هدف انسان

اتصال با عقل فعال است که در حکمت و همراه با عمل تهذیب نفس بدست می آید؛ حال آنکه در ارسطو سعادت را فعالیت عقلانی برای انسان می داند؛ بحثی از ریاضت و عمل زاهدانه و اعمال و مناسک دینی نیست؛

نظام فلسفی ارسطو و ابن سینا غایت انگارانه است و هدف از علوم فلسفی برای رسیدن به کمال و سعادت انسان است؛

حکمت از نظر ابن سینا در جهت تحقق کمالاتی برای انسان از جانب علم و عمل است. برای ارسطو در حکمت عملی کمال مطرح نمی شود. در هنر و فن کمال هست؛ اما در حکمت عملی که فضیلت است کمال مطرح نیست.



منابع

- ابن سینا، (۱۳۷۶)، الاهیات من کتاب الشفاء (تحقیق حسن حسن زاده آملی)، قم: بوستان کتاب.
- همو، (۱۳۶۴)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، محمدتقی دانش پژوه. نشر مرتضوی، چ دوم.
- همو ۱۳۷۹، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، محمدتقی دانش پژوه. تهران انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- همو، (۱۳۸۸) مجموعه رسائل، تصحیح و توضیحات محمود طاهری، قم: آیت اشراق.
- همو، (۱۴۰۵)، منطق المشرقین، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، چاپ دوم.
- ابن سینا، (۱۳۷۵)، الاشارات والتنبیها مع شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، نشر البلاغه، قم.
- ابن سینا، (۱۹۵۴)، عیون الحکمه، مقدمه عبدالرحمن بدوی، قاهره: منشورات المعهد العلمی الفرنسی.
- ابن سینا، (۱۳۸۳)، منطق دانشنامه علایی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.
- همو، (۱۴۱۸)، الھیات من کتاب الشفاء، حسن زاده آملی، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی مرکز نشر.
- همو، (۱۳۶۳)، مبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل. *رتال جامع علوم انسانی*
- ابن سینا، (۱۹۷۸)، شرح کتاب اثولوجیا المنسوب الی ارسطو، ارسطو عند العرب، الطبعة الثلثیه و کاله المطبوعات.
- ارسطو، (۱۳۷۹)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- همو، (۱۳۷۸)، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
- برونو، فرناند، (۱۳۵۵) «نسبت نظر و عمل در طی تحول تفکر غربی»، ترجمه رضا داوری ج. ۵. نشریه الفبا. صفحات ۱۰۷-۱۱۸.

- جوادی، محسن، صیادنژاد علیرضا، (۱۳۸۸)، «بررسی شکاف بین نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه ارسطو»، فصلنامه اندیشه دینی شیراز، پیاپی ۳۲، صفحات ۱-۲۸.
- جهانگیری، محسن، (۱۳۸۳)، «عرفان ابن سینا و یا نظر ابن سینا درباره عرفان»، فصلنامه فلسفه، شماره ۹. ص ۱-۴۷.
- خادمی حمیدرضا، (۱۳۸۹)، «ارتباط عقل نظری با عقل عملی از دیدگاه ابن سینا»، همایش روز جهانی فلسفه: نظر و عمل، ج ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شمشیری محمدرضا، (۱۳۸۹)، «ارتباط میان نظر و عمل در تاریخ فلسفه و مطالعه تطبیقی در فلسفه ارسطو و ابن سینا»، همایش روز جهانی فلسفه: نظر و عمل، ج ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- عابدی شاهرودی، علی، (۱۳۹۱)، «شرح حال و نقد و نظریه ابن سینا درباره عقل عملی»، حکمت عملی شیخ الرئیس: دفتر بوعلی شناسی ۱، همدان: نشر چنار با همکاری بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.
- لنگهاوزن، محمد، (۱۳۹۱)، فلسفه عملی ابن سینا، حکمت عملی شیخ الرئیس، دفتر بوعلی شناسی ۱، همدان: نشر چنار با همکاری بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، مشکات، شرح الهیات شفا، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- Achtenberg, Deborah, 2002, *Cognition of Value in Aristotle's Ethics, Promise of Enrichment, Threat of Destruction*, State University of New York Press,
- Angier, Tom, 2010, *Techne in Aristotle's Ethics Crafting the Moral Life*, New York Continuum International Publishing Group.
- Hope may, 2010, *Aristotle's Ethics moral Development and Human Nature*, New York Continuum International Publishing Group.

- John. P. Anthon, Anthony Preus, 1991, essays in Ancient Greek Philosophy IV Aristotle's Ethics, State University of New York Press, Albany.
- MARTHA C. NUSSBAUM, 1994, The Therapy of Desire, THEORY AND PRACTICE IN HELLENISTIC ETHICS, Volume 2, Princeton University Press, New Jersey.
- Nancy Sherman, 1999, Aristotle's Ethics Critical Essays, United States of America; ROWMAN , LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC.

